A identidade étnica como processo: os índios Suyá e as sociedades do alto Xingu

ANTHONY SEEGER

INTRODUÇÃO

Minha experiência com os índios Suyá convenceu-me que o trabalho de um antropólogo depois de seu treinamento e sua preparação, tem várias fases distintas. A primeira delas é o trabalho de campo, na qual os fatos sociais múltiplos e ininteligíveis são descritos e interpretados com grande dificuldade. A segunda é o período da descrição minuciosa do que foi coletado e de uma nova interpretação distanciada dos dados brutos — freqüentemente uma oportunidade para uma crítica aguda de todos aqueles que trabalharam na área. E, depois, temos o terceiro momento, quando os dados coletados e devidamente interpretados de uma maneira são repensados a partir de um ponto de vista diferente. É quando, de repente, perguntamos a nós mesmos: — "Meu Deus! Será que eu realmente deixei passar essas questões básicas?" Uma oportunidade para ponderar a identidade étnica dos Suyá levou-me a este terceiro estágio.[1]

---

[1] Este trabalho é o resultado de duas apresentações diferentes em simpósios: "Os Suyá no Alto Xingu" no simpósio "A pesquisa Etnológica no Brasil" no Rio de Janeiro em junho de 1978, e "We Used to Drink Only Water — The relationship of the Suya to the Societies of the Upper Xingu, Brazil", ("Bebiamos somente Água — A relação dos Suyá com as sociedades do Alto Xingu, Brasil") proferido como parte do simpósio "Lowland South American Indians: Cultural Boundaries and Integration among the tribes of the Upper Xingu" ("Índios Sul Americanos das Planícies: Fronteiras Culturais e Integração entre as tribos do Alto Xingu") no Annual Meetings of the American Anthropological Association em Los Angeles, California, em novembro de 1978. (Encontros Anuais da Associação Americana de Antropólogos). Fico grato aos organizadores por terem sugerido que eu examinasse o tópico e agradeço aos participantes por suas sugestões e comentários.

Há muito que os índios Suyá do norte de Mato Grosso são considerados interessantes por causa de sua posição única em relação as tribos da área cultural do Alto Xingu (Galvão, 1953, 1960). É a única sociedade da língua Gê que é considerada como integrante da área, mas, ao mesmo tempo, é marginal à ela. Portanto, apresenta um caso especialmente interessante de contato inter-tribal. Durante o meu trabalho de campo, preocupado principalmente com questões da organização social e da cosmologia Gê, estava sempre atento ao fato de que os Suyá estavam intimamente envolvidos nas redes sociais e culturais dos índios do Alto Xingu (que, a partir daqui, serão chamados de *Xinguanos*). Mas foi somente a partir de estímulos de pesquisas que estão sendo feitas por alunos do Museu Nacional e das publicações relativamente recentes de Pedro Agostinho (1974), Thomas Gregor (1977), Rafael Bastos (1978), Eduardo Viveiros de Castro (1977, 1978), Junqueira (1975), George Zarur (1975) e outros, que comecei a repensar seriamente as complexas relações envolvidas. Até agora, meus escritos tratavam os Suyá como isolados ou os colocava em relação a outras sociedades de fala Gê. Baseado em novas considerações, estimuladas pelos simpósios, acredito que meu trabalho anterior simplifica uma situação mais complexa. Além disto, o exame do caso Suyá pode chamar nossa atenção para a natureza processual da identidade étnica em geral.

Nas páginas seguintes farei uma breve descrição da história dos índios Suyá. Esta apresentação etnográfica é esquemática, mas necessária para a parte que se segue. Depois eu generalizarei sobre os tipos de mudanças que ocorreram na sociedade Suyá como resultado de seu contato com outros grupos indígenas, e, mais recentemente, de seu contato com os membros da sociedade nacional. Estas considerações mostrarão o seguinte:

1. Os traços que os Suyá usam para distinguirem-se dos índios do Alto Xingu não são os mesmos que os antropólogos deram importância. A ornamentação corporal, a alimentação, as cerimônias e os meios de transportes são mencionados, enquanto que a especialização econômica, as crenças cosmológicas, os sistemas de parentesco e as reivindicações territoriais são raramente ou nunca evocadas.
2. Os Suyá percebem suas relações com outras sociedades como um acréscimo gradual de novos traços culturais, um processo que também evidencia-se em seus mitos.
3. Um dos resultados da história do contato dos Suyá com o Alto Xingu é o de que a identidade cultural e étnica das

mulheres Suyá diferem radicalmente da dos homens. As mulheres se parecem com as mulheres do Alto Xingu; os homens se parecem com outros Gê. É uma sociedade em que as culturas masculina e feminina são extremamente diferenciadas.

4. As identidades étnicas e a "integração" cultural são processuais e de contexto em vez de princípios irreversíveis ou de estados. A evolução Suyá dos grupos do Alto Xingu e a visão de si mesmos em relação a estes grupos têm variado em diferentes períodos e sob diferentes condições.
5. Apesar das conclusões do ítem (4) acima serem deduzidas a partir de um caso de contato inter-tribal, acredito que também se aplica no caso do contato entre os Suyá e os membros da sociedade nacional.

Retrospectiva Histórica

A história dos Suyá, até onde pode ser reconstruída a partir de relatos orais e de algumas poucas observações escritas, pode ser dividida em quatro fases. Os dois primeiros períodos, antes do contato com o Xingu e durante o contato com as sociedades do Xingu, ocorreram quando os Suyá eram agentes relativamente independentes, antes de seu contato pacífico e permanente com os membros da sociedade nacional ("pacificação"). Os outros dois, 1959-1969, e 1969-1978, abrangem sua relação com o sistema social do Parque Nacional do Xingu, e, através dele, a sociedade nacional como agentes parcialmente independentes mas com uma forte dependência dos ítens manufaturados tais como machados, armas de fogo, munição, etc... As condições especiais do Parque Nacional do Xingu significou que os Suyá não passaram de uma independência para uma dependência opressiva, e determinados acontecimentos dentro do Xingu fizeram com que fosse importante fazer uma distinção entre os primeiros dez anos e os dez anos subsequentes.

É possível avaliar o efeito do contato com as sociedades Xinguanas porque uma outra parte da tribo Suyá não teve contato com o Xingu até 1969. As similaridades e as diferenças entre essas duas partes de um mesmo grupo (como é percebida por eles próprios) deu-me uma base para a comparação. Tenho também alguns dados fornecidos por Stein (1942) para o período da pré-pacificação e por Schultz (1960-1961), Lanna (1967), Villas-Boas (1970) e outros para o período da pós-pacificação.

O lugar para se começar uma discussão da história Suyá, e das mudanças na cultura Suyá, é — talvez surpreendentemente — em sua mitologia. Diferentemente de algumas sociedades indígenas, tais como as do Alto Xingu, a sociedade Suyá não foi fundada por um criador ou por um herói cultural. Nem seus princípios básicos foram formulados por um legislador. Ao invés disso, ela se deu em uma série de episódios envolvendo seres humanos normais (não demiurgos ou heróis). A sociedade Suyá tomou sua forma através da apropriação de traços específicos de animais e de inimigos índios. Assim, o fogo (e a prática de cozinhar alimentos) foi obtido do Jaguar; o milho (e a prática de plantar roças) foi obtido do camundongo; e o sistema de nomeação (básico para a identidade social e para todas as cerimônias) foi obtido de um povo inimigo que vivia debaixo da terra. Os Suyá dizem que mais tarde encontraram uma tribo muito parecida com eles mesmos que usavam discos labiais e que cicatrizavam seus corpos. Nas palavras de um Suyá — "Nossos ancestrais viram isto, acharam bonito, e começaram a furar os lábios dos jovens e a cicatrizar os corpos dos matadores de índios inimigos". [1]

Consequentemente, a visão dos Suyá deles mesmos é de uma sociedade formada através da apropriação do que era bom e bonito de outros seres. Em sua adoção, eles não se apropriavam de tudo. E é este processo de adoção seletiva, ou a crença na possibilidade de adotar seletivamente traços individuais, que caracteriza as relações Suyá com as tribos do Alto Xingu e com a sociedade nacional. Os mitos são frequentemente considerados como representações de situações atuais estáticas; os mitos Suyá representam certos tipos de processo e mudança. [2]

Abandonando o domínio do mito para a história oral, os Suyá do Xingu e os Tapayuna-Suyá dos rios Arinos e Sangue concordam que em um passado longínquo vieram do nordeste — na região do norte de Goiás ou do Maranhão. Dali moveram-se em direção oeste, atravessando o Xingu para o Tapajós onde lutaram com uma série de grupos indígenas incluindo aqueles que eles identificaram como

---

1 Duas coisas, que são fundamentais à organização social Suyá, nunca foram diferentes: uma grande aldeia circular e residência uxorilocal. Talvez isto seja básico demais para ser considerado como alternativa.

2 Os mitos Suyá são bastante parecidos com os dos outros Gê setentrionais para descartar a possibilidade de um "privilégio" específico da mudança Suyá, como resultado do contato com os Xinguanos.

sendo os Munduruku e os Kren Akorore. Sempre lutando, deslocaram-se em direção sul. Em um determinado ponto os Suyá dirigiram-se para o leste em direção ao Rio Batovi e entraram em contato com os Xinguanos. Os outros grupos moveram-se eventualmente em direção aos rios Sangue e Arinos, aonde foram mais tarde pacificados em 1969.

Não existe uma data prevista para a chegada dos Suyá ao Xingu. A partir do número de aldeias (veja o mapa) e do comentário Suyá, eu estimaria que ocorreu entre 150 e 200 anos atrás. As relações entre os Suyá e os grupos que eles encontraram na região foi intermitentemente pacífica e hostil. Como consequência de suspeita de bruxaria e ataques, moveram-se primeiro para o norte para a foz do rio Suyá-missu, e mais tarde subiram o rio. Em 1884, Von den Stein encontrou os Suyá ocupando uma aldeia perto da embocadura do rio Suyá-missu (aldeia d). Ali os Suyá massacraram os Manitsaua e capturaram mitos Iarumã. Mulheres e crianças foram incorporadas à aldeia e os rios Manitsaua missu e Suyá-missu ficaram livres para os Suyá.

Os Juruna e os Kayapó setentrionais entraram na região no final do século dezenove pelo norte, pressionados pela expansão de fronteiras. Ambos atacaram os Suyá na aldeia d. Os Suyá transferiram-se, então, para uma região poucos quilometros acima do Suyá-missu. Parece que sua participação na vida Xinguana diminui bastante neste período. Lutaram com os Waurá e capturaram algumas mulheres. Recordam-se desta primeira aldeia no Suyá-missu como o lugar onde eles adotaram definitivamente as redes de dormir e como o lugar onde algumas mulheres Xinguanas capturadas ensinaram às mulheres Suyá a importante cerimônia feminina do Alto-Xingu, *Iamaricumã,* que dá o nome ao local da aldeia.

Sofrendo novos ataques, os Suyá deslocaram-se mais para cima no Suyá-missu (aldeia f). Esta aldeia era grande, com duas casas de homens, e é considerada como sendo a última das "verdadeiras" aldeias Suyá. Uma série de cerimônias foram realizadas lá. Ela foi atacada por um grupo de Juruna e de seringueiros armados com rifles e foi completamente destruída (Lanna, 1967 discute isto). Os Suyá abandonaram a área. Alguns foram viver com parentes e aliados na aldeia Kamaiurá, outros deslocaram-se mais acima ainda no Suyá-missu para escapar de outros ataques Juruna. Este período é lembrado como de intenso contato com o Alto-Xingu e como sendo bastante influente na Xinguanização dos Suyá. Uma aldeia foi reconstruída, mas os Suyá sofreram um outro ataque dos Kayapó Setentrionais. Isto levou a uma falta de mulheres e os Suyá atacaram

os Waurá. Retiraram-se então para um labirinto de pequenos rios (aldeia h) onde ficaram quase que isolados de qualquer contato com outros grupos até 1959, quando os irmãos Villas-Boas mandaram um grupo de Juruna para fazer um contato pacífico com eles.

Da maneira como os Suyá contam sua história, ela é composta de uma longa série de conflitos com outros grupos. Nem sempre se saiam bem, mas sobreviveram. Quando eles atacavam outros grupos, tentavam capturar mulheres e crianças pequenas. Preferiam mulheres Waurá, que sabiam fabricar as panelas necessárias para o processamento da mandioca no estilo Xinguano. Também capturavam pessoas dos grupos Manitsaua, Iarumã, Juruna, Trumai e Kaiapó Setentrional. Consequentemente, por um longo período de tempo, os Suyá incorporaram mulheres de outras tribos (e suas mulheres foram assim incorporadas por outros grupos). Não tenho conhecimento de nenhum casamento inter-tribal anterior a 1960.

1959-1969: no Parque Nacional do Xingu

1959 fornece um marco conveniente para discutirmos os Suyá. Eles referem-se frequentemente a "quando os brancos vieram nos procurar" como um acontecimento para datar outros acontecimentos. Pouco depois de seu contato mudaram-se para mais perto do posto administrativo, Diauarum, por sugestão dos Villas-Boas, a fim de receberem melhores cuidados médicos. Foi aí, pouco depois do contato, que eles foram visitados por Harald Schultz e Amadeu Lanna.

Durante os mais de cem anos de contato com o Alto Xingu os Suyá aprenderam a usar uma quantidade considerável de tecnologia Xinguana sem, no entanto, abandonar a sua própria. Logo no começo eles adotaram as técnicas do Alto Xingu de processamento e de preparação da mandioca (provavelmente de um grupo Tupi como os Kamaiurá, já que muitas espécies de mandioca e alguns derivados da mandioca têm nomes Tupi). Também começaram logo a usar canoas para o transporte. Estas duas tecnologias marcaram, para os Suyá, importantes transformações em relação a seu modo de vida anterior porque acredita-se que eles melhoraram claramente de uma situação anterior. "Quando bebíamos somente água" refere-se a um tempo quando não bebiam *camĩ,* uma mistura de água e beiju, ou *kwiri kangó* (um mingau de mandioca) que é um subproduto importante do processamento da mandioca e que requer grandes potes (feitos pelos Waurá) para a sua preparação. "Quando viajávamos em terra seca" refere-se a quando eles não tinham canoas. Estas duas frases são usadas para falar de um passado dis-

tante, antes de seu contato com os Xinguanos. Também fazem observações quanto a outras coisas: "Quando dormíamos no chão" em oposição ao uso das redes, mas não tão frequentemente quanto as outras duas.

Anterior à 1959 os Suyá adotaram uma série de outros traços do Alto Xingu incluindo técnicas de subsistência, traços lingüísticos, ornamentação corporal e cerimônias. O transporte, o estilo de moradia e uma grande parte da cultura material Suyá era de estilo Xinguano (veja as descrições de Schultz, 1960-61). Em geral este material foi "malfeito", sem a atenção dada ao detalhe pelos Xinguanos. Ao mesmo tempo os Suyá continuaram a caçar e a comer animais que os xinguanos nunca comeram, a plantar milho e batata doce para uso cerimonial e produzir artefatos do tipo Gê para cerimônias. Me parece que fizeram um uso mais completo do que os Xinguanos das possibilidades do eco-sistema. Fora isto, além de cozinharem com potes e de fazerem beiju, também cozinhavam com "fornos subterrâneos" e faziam paparutos de mandioca, familiar aos estudiosos dos Gê. Consequentemente, sua cozinha é, também, bastante variada.

Um Suyá disse que sua língua mudou durante o período em que foram introduzidos cativos, pelas necessidades de comunicação. Existem algumas justificativas para isto. Sua fonologia mudou consideravelmente desde que von der Stein coletou uma lista de palavras. As letras das músicas Suyá são bastante semelhantes a fala Tapayuna e a lista de von der Stein, mas bastante diferentes de sua língua falada.

Em 1959 a ornamentação corporal apresentou marcadas mudanças para as mulheres e poucas mudanças para os homens. Os homens Suyá continuaram a usar cabelos compridos, a furar suas orelhas e lábios inferiores e a usar grandes discos labiais e de orelhas. Entretanto, as mulheres Suyá pararam de furar suas orelhas (provavelmente nas aldeias do Suyá-missu), mudaram seu corte de cabelo para o do Alto Xingu e começaram a usar ornamentos na cintura similar ao *uluri,* que foi utilizado por Galvão para caracterizar a área cultural do Alto Xingu (Galvão: 1960).

Durante seu contato os Suyá aprenderam muitas cerimônias Xinguanas e participaram em certas cerimônias com aldeias xinguanas quando não se encontravam em hostilidade aberta. Novas cerimônias foram sendo introduzidas a partir de lembranças de seus cativos até o seu contato em 1959. Além da realização de cerimônias Xinguanas os Suyá continuaram a realizar suas próprias cerimônias

(não-Xinguanas), que abrangem principalmente ritos de passagem masculino e são baseadas na nomeação de relações e grupos cerimoniais baseados em nomes (Seeger 1974). Os rapazes nunca ficaram reclusos da maneira do Alto Xingu. A cerimônia do *Kwarup* (uma cerimônia do Alto Xingu em homenagem ao morto) nunca interessou os Suyá — nunca a fizeram na morte de seus chefes. Suas idéias a respeito das origens e da morte são bastante diferentes das dos Xinguanos. Ao contrário dos homens, as mulheres começaram a passar por prolongados períodos de isolamento e outros costumes Xinguanos de iniciação passaram a ser observados por elas.

A adoção de traços do Alto Xingu foi bastante extensiva. Mas os Suyá se consideram pragmáticos. Eles adotaram as coisas que lhes pareceram "bonitas" ou úteis, mas desprezaram outras coisas. Eles, por exemplo, não jogam fora comida preparada por uma mulher que começa a menstruar. Dizem que os Xinguanos fazem isto, mas acham isto esquisito.

Amadeu Lanna, que visitou os Suyá em 1962, caracterizou-os como uma cópia empobrecida das sociedades do Alto Xingu, e como uma sociedade em ruína (Lanna, 1967). No entanto, ele não teve a oportunidade de estudar sua língua ou de ver em ação os rituais de grupo baseados em nome. Ele só teve a oportunidade de ver a tecnologia Xinguana, que é altamente destituída de significado cosmológico que dá a cultura material Xinguana sua riqueza, e, consequentemente, é feita sem dar muita atenção aos detalhes não funcionais.

Existe ainda um outro fator que indubitavelmente influenciou a interpretação de Lanna na cultura Suyá, que é a organização social da parte norte do Parque Nacional do Xingu durante o período que ele estava lá e a adaptação Suyá a ela. Apesar de Lanna e Schultz terem pensado os Suyá como recentemente pacificados, eles já estavam adaptando-se a importantes traços de uma situação inter-tribal e inter-étnica nova e diferente.

O Parque Nacional do Xingu merece, por si só, um estudo cuidadoso como um sistema social complexo e como uma experiência de política indigenista. É uma arena complexa e bastante diferente da maioria dos lugares aonde ocorrem contatos entre sociedades indígenas e membros da sociedade nacional. Fundado com o intuito de criar uma área onde os índios estariam protegidos de doenças e da perda de suas terras, e onde lhes seria permitido continuar vivendo sua vida tradicional até que viesse o tempo quando seriam integrados em uma sociedade mais "civilizada" do que a da frentes de

expansão. Poucas mudanças foram propositadamente introduzidas na vida sócio-econômica e cerimonial: os índios não foram encorajados a vender seus produtos excedentes e não foi permitido o trabalho missionário na região. Um dos fatores mais importantes na política do Parque foi a de ter permitido aos índios que tivessem bens manufaturados sem ter que entrar na força regional de trabalho. Graças a sua condição de "índios" recebiam miçangas, armas, facas, facões, tecidos, ajuda médica e remédios. Para os Suyá, o contato significou a obtenção de produtos industrializados em troca do abandono de suas aldeias rio acima. Este é um ponto importante a ser lembrado na discussão que se segue.

O Parque Nacional do Xingu é claramente dividido entre as tribos Xinguanas, que dividem uma cultura comum e que se localizam na vizinhança do Posto Leonardo Villas-Boas e as tribos diversas que são atendidas pelo Posto Diauarum. Em 1959 este último incluía os Txukarramae (Kayapó Setentrionais), os Juruna, os Kaiabí, os Trumai e os Suyá. Posteriormente os Trumai abandonaram o norte para o sul. Em virtude da cultura inter-tribal muito fora de comum que se encontra na parte sul do Parque, e devido a sobrevivência menos comum ainda das culturas nativas (apesar de somente aparentemente imutável), as tribos Xinguanas tornaram-se as mais conhecidas do Brasil e o Parque Nacional do Xingu a área indígena mais conhecida. Isto provocou uma série de repercussões, especialmente para os grupos Xinguanos. Para os Suyá a situação de contato era bastante incomum em termos comparativos.

Quando foram contatados, os Suyá estavam vivendo em duas aldeias — resultado de uma divisão ocorrida na aldeia alguns anos antes. Pouco depois do contato mudaram-se para mais perto do Diauarum, mas demorou ainda algum tempo até que as duas facções formassem uma única aldeia. Em Diauarum eles encontraram seus velhos inimigos, os Juruna, os Trumai e os Txukarramae, assim como os Kaiabí que estavam se mudando para a região do Xingu. Uma das facções dos Suyá casou-se quase que imediatamente entre os Trumai. O principal informante de Schultz era um homem Trumai casado com um mulher Suyá. Depois de algum tempo os Suyá construiram uma única aldeia circular: cinco casas e uma casa dos homens.

O casamento inter-tribal entre os Suyá e os Trumai foi muito diferente das incorporações prévias de cativos porque foram os homens Trumai que vieram viver com suas esposas Suyá na aldeia Suyá. Mais tarde, foram também feitos casamentos com homens

Juruna e Kaiabí. De repente houve tanto uma Xinguanização dos *homens* Suyá quanto das mulheres Suyá. Os Suyá realizaram juntamente com os Trumai uma série de cerimônias Xinguanas (documentadas em fotografias por Jesco). Na década de 1959-1969 os jovens passaram a cortar o cabelo em estilo Xinguano, a prática de furar os lábios foi abandonada e as orelhas passaram a ser furadas em estilo Xinguano. A morte de muitos dos homens Suyá mais velhos nos primeiros anos que se seguiram ao contato foi também um fator importante na Xinguanização subsequente: não haviam sobrado mais "velhos Suyá" — homens que haviam participado nas cerimônias da última grande aldeia (p) antes do massacre Juruna — e "homens adultos" para assegurar a realização dos ritos de passagem.

A estreita aliança entre os Trumai e os Suyá acabou quando um Kaiabí matou um Trumai que era casado com duas mulheres Suyá. Como resultado da consequente hostilidade, os Trumai mudaram-se para o Posto Leonardo, consideravelmente mais distante, e os Suyá mudaram-se para uma nova aldeia mais para cima no Suyá-missu. Lá eles construiram sua última aldeia de estilo Xinguano — quatro casas em estilo Xinguano em círculo, com uma casa dos homens. Continuaram a ter estreitos contatos com os Juruna e os Kaiabí, adotando estilos de tecelagem e algumas comidas novas. Foram de novo solicitados para que se mudassem para mais perto de Diauarum para facilitar cuidados médicos e construiram uma aldeia que abandonou todos os aspectos Gê e Xinguano: não era circular e não tinha uma casa dos homens. As casas foram construídas com armação e com pequenos troncos de árvores em pé no estilo do posto indígena, e, em aparência, tinha uma forte semelhança com os povoados dos Kaiabí.

1969-1978: Os "novos" Suyá e o novo antropólogo

Em seguida a um contato desastroso com a turma de pacificação, os 41 sobreviventes Tapayúna — Beiços de Pau foram removidos de suas terras entre os Rios Arinos e Sangue para juntarem-se aos, mais ou menos, 65 Suyá no Xingu. Sua chegada mudou consideravelmente a ênfase da cultura Suyá. Eles olhavam, falavam e agiam como os ancestrais Suyá. Passavam a viver na aldeia Suyá, que foi repentinamente considerada insatisfatória. Os Suyá sentiam-se mais fortes, mais numerosos e com mais vida. No espaço de um ano uma nova aldeia perfeitamente projetada foi construída

com um círculo de casas em torno de uma grande praça, na qual encontrava-se uma casa dos homens. As cerimônias Gê foram realizadas juntas. Os anos que se seguiram foram de intensa confrontação cultural e de uma considerável revitalização para os Suyá. Os Suyá e os "novos Suyá", como eles chamavam os Tapayúna, contaram uns para os outros seus mitos e os comparavam; narraram as cerimônias e descobriram em seus relatos inúmeros pontos em comum. O que originalmente era "velho Suyá" foi claramente distinguido do que era o "povo do rio acima", considerados agora como um aspecto atraente da cultura dos ancestrais dos "velhos Suyá" de ambos os grupos.

A atitude Suyá em relação aos recém-chegados era ambígua. Ao mesmo tempo que eles eram autênticos Suyá, eram considerados "incivilizados". Eles não sabiam como processar a mandioca no estilo Xinguano, nem como fazer ou remar canoas, ou nem mesmo como nadar. Eles falavam de maneira estranha e algumas vezes incompreensivelmente. Eram tratados com considerável humor e lhes eram ensinadas as novas tecnologias. Os Suyá frequentemente dizem "Nós também éramos assim, mas mudamos. Eles também aprenderão".

A minha própria presença entre os Suyá durante 20 meses não pode ser deixada de considerar um estímulo. Cheguei em junho de 1971 e estava interessado nos traços Gê da sociedade Suyá. Eu provavelmente acompanhei estes aspectos mais cuidadosamente. Apesar disto não ser intencional, meus interesses teóricos eram bastante claros para os Suyá e devo ter estimulado algumas de suas atividades Gê e uma maior avaliação destes aspectos.

Esforços Administrativos para Uma Identidade Pan Xinguana

Durante o período que vivi entre eles, foi sempre feita uma distinção muito clara pelos Suyá entre "nós" e "os outros", entre "velhos costumes Suyá" e "costumes do povo rio acima". Apesar de realizarem as cerimônias Xinguanas, elas eram considerados como sendo "menos bonitas" do que as cerimônias Suyá. Os homens Xinguanos eram lembrados como "lutadores fracos, grandes mas lerdos". Entretanto, as sociedades Xinguanas eram também admiradas pelos Suyá mais velhos por seu conservadorismo: o uso continuado e extensivo do urucum, o desprezo pela roupa e a ativa vida ritual dos Xinguanos eram favoravelmente comentadas. Estas coisas têm

mudado rapidamente durante os últimos 15 anos entre os Suyá, em parte como resultado do contato com membros das sociedades ocidentais: aventureiros estrangeiros, industriais, antropólogos, jornalistas e brasileiros de diferentes grupos sociais e econômicos.

A inevitabilidade deste contato levou os diretores do Parque Nacional do Xingu, especialmente Cláudio Villas-Boas e mais tarde Olympio Serra, a enfatizar a importância da união das sociedades indígenas do Xingu. Anteriormente fragmentados por desconfiança, por diferenças culturais e, muitas vezes, por uma hostilidade aberta, sua unidade foi encorajada para lhes permitir melhor confrontar a frente de expansão recentemente chegada. Enquanto Cláudio Villas-Boas enfatizava esta união procurando fazer uma causa comum entre os Kaiabí, Suyá, e os Txukarramae, Olympio Serra introduziu uma série de inovações planejadas para integrar as partes norte e sul da reserva — entre elas a participação de uns nas cerimônias dos outros e jogos de futebol inter-tribais.

Em junho de 1978 os Suyá foram até a aldeia dos Kamaiurá em uma balsa pertencente a reserva. Eles participaram da primeira cerimônia Jawari a ser realizada em décadas em uma aldeia do Alto Xingu. Além disto os Suyá participaram em jogos de futebol. Jogos, cerimônias e conferências de líderes são parte da tentativa de fomentar a comunicação entre os grupos e uma apreciação dos problemas comuns. União através de oposição — como no futebol e na cerimônia Jawari — é uma tradicional idéia Xinguana.

Eu pensei que a participação Suyá nas cerimônias do Alto Xingu pudesse dar uma nova ênfase ao lado Xinguano de sua identidade. Na realidade não parece que está ocorrendo uma mudança deste tipo. Quando discuti o Jawari com os Suyá em setembro de 1978, eles reclamaram que os Kamaiurá cantaram mal as canções. Eles, os Suyá, sabiam as canções corretamente, na maneira como os Trumai as cantavam (os Trumai introduziram o ritual na área). Os Kamaiurá cantaram as canções no estilo musical de outras cerimônias Xinguanas. Além disto, reclamaram que os Kamaiurá reservaram muito pouco tempo para o lançamento de lanças cegas e que as lançaram de muito perto. Havia também alguma insatisfação em relação aos ítens negociados. Os Suyá não tinham certeza se iriam convidar os Kamaiurá para sua aldeia em 1979 como desejava a administração; pensavam realizar a cerimônia entre eles mesmos pondo uma metade contra a outra. Quando estava abandonando o campo os Suyá foram sondados (via rádio) a respeito de sua par-

ticipação em um Kwarup na aldeia Ywalapití. Eles recusaram por falta de interesse.[1]

Os dez últimos anos têm presenciado um contato cada vez maior entre os Suyá e os regionais. Nem todos estes contatos têm sido pacíficos. Envolveram apropriações, através de negociações ou através da força, de determinados ítens da tecnologia ocidental considerados como sendo particularmente desejáveis e difíceis de serem obtidos através do posto administrativo. Desde a pacificação (e como um dos estímulos para ela) os Suyá têm ganho armas, machados, facões, facas, linhas e anzóis de pesca, tecidos e outras coisas, dados pela administração do Parque Nacional do Xingu. Mas alguns ítens de luxo vem das fazendas, incluindo rádios, roupas, sabonete e um fornecimento constante de balas para arma e de pilhas e (novo em 1978) lamparinas para iluminar as casas à noite. Os Suyá não são atraídos pela idéia de trabalhar nas fazendas, mas estão interessados em negociar com eles em suas próprias condições. Os Suyá têm medo da possibilidade de "tornarem-se brancos", e, apesar de que *neste momento* eles não trocariam a vida da aldeia por *esta* possibilidade, ela é uma nova opção que eles percebem como sendo sua.

Resumo e Conclusões

A atenção antropológica está se voltando cada vez mais para a história cultural da região do Xingu como uma chave para entender suas características atuais. Vários trabalhos em um simpósio recente em Los Angeles assim como alguns outros trabalhos (Bastos, 1978) indicam esta tendência. O caso Suyá torna-se interessante dentro desta perspectiva porque ele revela um caso de Xinguanização interrompida: interrompido por ataques e guerras antes do contato e por um renascimento cultural Gê depois do contato. As observações que se seguem podem ser feitas baseadas no resumo histórico precedente:

(1) Quando os Suyá falam de sociedades do Alto Xingu eles selecionam determinados traços como sendo importantes. Nem sempre estes traços são os mesmos que os escolhidos pelos antropólogos que trabalharam na região, e parecem requerer maior atenção. Os Suyá mencionaram comida ("Quando bebíamos somente água"),

[1] Bastos (1978) sugeriu que a música é a língua franca da região do Xingu e um traço que une as tribos. A reação Suyá ao Jwari indicaria que a música pode também ser um ponto de discórdia e a causa de desavenças.

transporte ("Quando viajávamos em terra seca") assim como ornamentação corporal (Seeger 1975) e cerimônias. Eles nunca falaram de especialização econômica (apesar dos Xinguanos terem alguma especialização tribal para comércio cerimonial), reivindicações territoriais (importante somente em situações estáticas, que não é característico da história anterior ao contato da região), ou sistemas de parentesco e de casamentos. Apesar de terem sido ocasionalmente discutidas diferenças nas crenças ("Eles jogam fora toda comida que uma mulher menstruada preparou e nós não fazemos isto") elas nunca são discutidas em um plano cosmológico. Os Suyá nunca disseram nada parecido com "Eles acreditam em um criador dos homens, nós não".

A diferença entre a antropologia dos Suyá e a antropologia ocidental fica clara nestas comparações. É fácil ver o cunho da sociedade ocidental em nossa ciência: disputas a respeito de doutrinas teológicas, preocupações em relação a sistemas de parentesco e de famílias (especialmente relacionadas à herança), e especialização econômica. Estou convencido de que se quisermos entender estas sociedades devemos também prestar mais atenção as percepções dos nativos das diferenças e, consequentemente, devemos voltar nossa atenção para a ornamentação corporal e a música, para o processamento da mandioca e para as implicações do transporte de canoas. Estes tópicos estão ganhando maior atenção (existem trabalhos sendo desenvolvidos por Viveiros de Castro (1977), Lux Vidal em pintura corporal, por Heloísa Fénelon no processamento da mandioca e por mim e Raphael Bastos em música) mas eles devem ser mais sistematicamente pesquisados em casos de contatos interétnicos.

(2) A percepção Suyá mais primária de mudança é a da adoção de novos processos tecnológicos, algo similar a escola de antropologia de "traço cultural". Sua adoção de traços Xinguanos e brasileiros tem sido seletiva, e normalmente representaram um acréscimo à sua tecnologia anterior ou à sua estratégia de subsistência. Isto resultou em um uso mais variado do eco-sistema do que o uso feito pelos Xinguanos, e uma cozinha e repertório musical mais variados.

Esta adoção seletiva de traços culturais tem um modelo na mitologia Suyá, e na mitologia da maioria dos Gê. Os Suyá adotaram o fogo do Jaguar, a horta do camundongo, a nomeação de índios inimigos, e discos labiais de outros índios. Através da adoção destes traços os Suyá se tornaram eles mesmos verdadeiros seres humanos. Nada foi pré-estabelecido por um herói cultural; tudo foi adotado porque era "bom" ou "bonito". O processo de adoção não parou

com os mitos: traços e tecnologias xinguanas e brasileiras são também adotadas em uma contínua apropriação do "bom" e do "útil". Seria interessante comparar grupos com este tipo de mitologia com os que têm uma mitologia mais fechada e "revelada", na qual tudo é estabelecido em sua forma final, para estipular as diferenças de suas reações a situações inter-étnicas.

Os Suyá acreditam que eles não adotaram o que não era útil e que eles devem continuar com uma essência Suyá representada pelas atividades do "velho Suyá" (um período que se segue ao dos mitos, mas anterior a forte influência do Alto Xingu). Expressam uma preocupação a respeito de "tornarem-se brancos" — caracteristicamente expresso através da adoção de nova ornamentação corporal (roupas e corte de cabelo curto) e a falta de participação em cerimônias. Apesar de ser possível que os Suyá estejam enganados em sua suposição de que possam escolher tecnologias, não estão totalmente inconscientes das consequências.

(3) A apropriação de traços do Alto Xingu demonstra uma diferenciação sexual. O influxo constante de mulheres capturadas resultou em uma cultura feminina que era muito mais Xinguana do que a cultura masculina. As mulheres modificaram sua ornamentação corporal para a do Alto Xingu algumas décadas atrás; começaram a isolar as adolescentes na maneira do Alto Xingu e aprenderam a cerimônia da mulher do Alto Xingu, *Iamaricumã*. O resultado (em 1959) era o de uma sociedade em que os homens se pareciam e agiam como os homens Gê, e as mulheres igualmente se pareciam, agiam, e, em alguns casos, realmente eram mulheres do Alto Xingu. Isto provavelmente aumentou a divisão sexual da sociedade Suyá além do limite normal dos grupos Gê. Alguns especialistas Gê têm ficado intrigados com a falta de participação fèminina nos rituais Suyá. Somente agora, depois de ter analisado a natureza da influência do Alto Xingu, é que tenho uma resposta: As mulheres Suyá abandonaram sua participação prévia nas cerimônias Suyá com o aumento da Xinguanização. A participação feminina nas cerimônias Suyá como cantoras realmente desapareceu ao mesmo tempo que elas aprenderam as cerimônias do Alto Xingu.

(4) O caso Suyá levanta um ponto importante a respeito da identidade e do contato inter-étnico: a identidade étnica é um processo, não um estado. É dependente de determinados aspectos da relação entre grupos étnicos, tais como a natureza da incorporação de membros de outro grupo (mulheres capturadas antes de 1959, casamento inter-tribal masculino depois de 1959) e a arena social global na qual ocorre o contato (O Parque Nacional do Xingu).

É sensível a novos acontecimentos, tal como o da chegada dos Tapayuna. Os Suyá tornaram-se mais Xinguanos antes de 1959, mas com uma divisão sexual de mudança. Entre 1959 e 1969 os homens também se tornaram mais Xinguanos, antes da mudança dos Trumai para o Posto Leonardo. Em 1969 o processo foi invertido por um renascimento Gê.

Existem algumas implicações para os antropólogos. Uma sociedade pode apresentar facetas muito diferentes de si mesma para a observação em dois tempos relativamente próximos. Amadeu Lanna e eu estávamos com os Suyá quando eles estavam dando ênfase a identidades étnicas diferentes. Além disto, a predição do futuro da identidade étnica de um grupo é sempre incerta por causa de sua independência em uma arena social mais ampla. Eu não estou seguro para que direção os Suyá se desenvolverão a curto prazo. Eles vêem uma série de opções, a escolha entre elas depende em grande parte da continuação da inviolabilidade de suas terras e do futuro do Parque Nacional do Xingu.

O estudo da identidade étnica tem se desenvolvido muito através da análise da interação entre os índios e as sociedades brasileiras. Tais análises, especialmente representadas pelo trabalho de Roberto Cardoso de Oliveira e seus alunos, têm esclarecido consideravelmente os processos. O estudo do contato inter-tribal pode levantar novos pontos-de-vista em relação a questão. Primeiro, uma vez que ambas sociedades são indígenas, tenderíamos ver mais de perto a visão nativa do processo. Segundo, uma vez que o processo é frequentemente de longa duração, podemos ver mais claramente a natureza processual e reversível da identidade étnica. Terceiro, é possível procurar continuidades e mudanças na maneira como as mesmas sociedades reagirão à sociedade nacional.

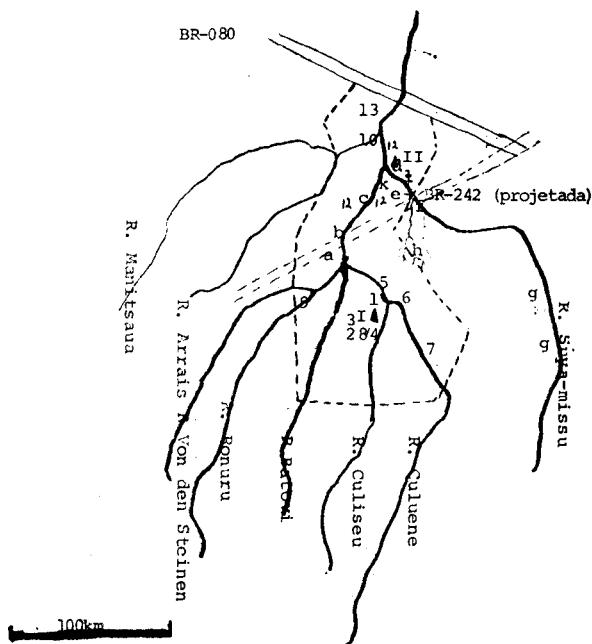
(5) As relações entre as sociedades indígenas e as frentes de expansão da sociedade nacional são bastante diferentes quantitativamente, apesar do processo poder ser parecido com os que ocorreram nas relações inter-tribais. Em vez de envolver casamentos inter-tribais e algumas adoções tecnológicas, este contato normalmente abrange alterações profundas nas bases sócio-econômicas e cosmológicas das sociedades indígenas. Mas mesmo aqui a reversibilidade do processo é aparente, apesar de claramente inserida na arena mais ampla da sociedade nacional. A mesma "abertura" que viu as greves paulistas de 1978 viu a ação coletiva dos Kaingang em Nonoai, viu Mário Juruna usando seu gravador e seu considerável talento verbal, os protestos dos índios do Xingu contra a

exibição de suas flautas sagradas na televisão, e contra a mudança da administração da reserva do Xingu.

A situação pouco comum do Parque Nacional do Xingu tem que ser considerada como uma parte importante da experiência étnica Suyá. É uma tentativa única de proteger as sociedades que lá vivem das mudanças bruscas que normalmente ocorrem imediatamente depois do contato. A idéia de dar "tempo" aos índios para recuperarem-se da experiência do contato e de encorajá-los para que desenvolvam uma consciência de si mesmos ao respeito a sociedade nacional, foi agradável para os Suyá. O que frequentemente se omite em discussões a respeito do Parque Nacional do Xingu, tanto por seus críticos quanto por seus fundadores, é de que sempre estava ocorrendo mudança dentro dele e certos processos de assimilação e de auto-consciência estavam se desenvolvendo. A idéia de que sociedades indigenas podem manter uma identidade enquanto são eventualmente integradas na sociedade nacional é bastante parecida à idéia Suyá de mudança: o acréscimo de ítens tecnológicos e culturais sem perder uma essência Suyá. Apesar de verem o fato de "tornarem-se brancos" como uma alternativa, os Suyá atualmente não deixariam sua aldeia e suas terras para fazer isto de bom grado. Sua escolha é, em grande medida, graças ao Parque Nacional do Xingu — uma das experiências mais inovadoras, senão uma das mais controversas, do indigenismo no Brasil e nas Américas.

Aparentemente efêmera, muitas vezes subestimada, vista somente como uma rua de mão única para a consciência de classe, a identidade étnica é, de fato, um fenômeno complexo em si mesmo e um fenômeno de importantes consequências políticas para os grupos envolvidos. Espero que o caso Suyá, com traços tão dramáticos como o dos precursores mitológicos, da adoção específica do sexo e da inversão das tendências, sugerirão um pouco da complexidade desta área em que muito resta a ser explorada.

Tradução: MÁRCIO DOCTORS

MAPA DO PARQUE NACIONAL DO XINGU MOSTRANDO A POSIÇÃO ATUAL DOS GRUPOS E ALDEIAS HISTÓRICAS DOS SUYÁ

MAPA DO PARQUE NACIONAL DO XINGU MOSTRANDO A POSIÇÃO ATUAL DOS GRUPOS E ALDEIAS HISTÓRICAS DOS SUYA.

,·' = limites do Parque Nacional do Xingu
I = Posto Indigena Leonardo Villas Boas
II= Posto Indigena Diauarum

ALDEIAS INDÍGENAS

1. Txikao
2. Yawalapiti
3. Kamayura.
4. Mehinaku
5. Matipu
6. Kalapalo
7. Kuikuru
8. Aweti
9. Waura
10. Juruna
1. Suya (1978)
12. Kaiabi
13. Txukarramae

ALDEIAS HISTÓRICAS SUYA

a. primeira aldeia
b. aqui depois epedemia
c.
d. Diauarum (1884) houve mais do que uma aldeia neste ponto no rio.
e. Onde aprenderam Iamaricumã
f. Ultima aldeia grande (1912), onde houve massacre
g. Aldeia dos fugativos
h. Aldeias onde foram encontrados pelos Villas Boas (1959)
i. mesmo lugar do e.
j. Ultima aldeia xinguana
k. Aldeia não circular
l. Aldeia atual

BIBLIOGRAFIA

AGOSTINHO, P.

1974 — *Kwarip: Mito e Ritual no Alto Xingu.* São Paulo: E.P.U., Ed. da Universidade de São Paulo.

BASTOS, R. de Menezes

1978 — *A Musicológica Kamayurá: Para uma Antropologia da Comunicação no Alto Xingu.* Brasília: FUNAI.

GALVAO, E.

1953 — "Cultura e sistema de parentesco das tribos do alto rio Xingu". Rio de Janeiro: *Boletim do Museu Nacional,* N.S., Antropologia 14.

1960 — "Áreas culturais indígenas do Brasil: 1900-1959. "Belém: *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi,* N.S., Antropologia 8: 1-41.

GREGOR, T. A.

1977 — *Mehinaku: The Drama of Daily Life in a Brazilian Indian Village.* Chicago: The University of Chicago Press.

JUNQUEIRA, C.

1975 — *Os Índios de Ipavu.* São Paulo: Atica.

LANNA, A.

1967 — "Aspectos Econômicos da Organização Social dos Suya". São Paulo: *Revista de Antropologia,* volumes 16 e 17, págs. 35-68.

SCHULTZ, H.

1960-1 — "Informações etnográficas sobre os índios Suyá 1969". São Paulo: *Revista do Museu Paulista* (N.S.) 13: 315-332.

SEEGER, A.

1974 — "Nature and Culture and their Transformations in the Cosmology and Social Organization of the Suyá, a Gê-Speaking Tribe of Central Brazil". Dissertação de Ph. D., The University of Chicago.

1975 — "The Meaning of Body Ornaments: A Suyá Example". Pittsburgh: *Ethnology,* volume 14 n.º 3, págs. 211-224.

STEINEN, K. von den

1942 — *O Brasil Central.* São Paulo: Brasiliana.

VILLAS BOAS, O. e C.

1970 — *Xingu: Os Índios, Seus Mitos.* Rio de Janeiro: Zahar Editores.

VIVEIROS DE CASTRO, E.
1977 — "Indivíduo e Sociedade no Alto Xingu: Os Yawalipíti". Dissertação de mestrado no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional — UFRJ.
1978 — "Alguns aspectos do pensamento Yawalapíti (Alto Xingu): Classificações e Transformações". *Boletim do Museu Nacional*, N.S. n.º 26.

ZARUR, G.
1975 — *Parentesco, Ritual e Economia no Alto Xingu*. Brasília: FUNAI.